ENTRETIEN AVEC ALAIN DE BENOIST
SUR LE PAGANISME

1) Qui êtes-vous ? Comment vous définiriez-vous ?

Il est malaisé de se définir soi-même, surtout quand on n'aime guère parler de soi. Une personnalité, en outre, est toujours faite avant tout de contradictions, qu'elle intègre de manière plus ou moins heureuse. Je pense néanmoins qu'il y a dans mon itinéraire une certaine continuité. Né en décembre 1943 (Sagittaire, ascendant Cancer) dans une famille originaire de l'Ouest et du Nord de la France, et plus lointainement de Belgique et des Pays-Bas, voici plus d'un tiers de siècle que mon activité essentielle consiste à lire, écrire et réfléchir. Intellectuel, je ne renie pas ma caste, même si, ayant toujours fui les modes et les mondanités, je n'en partage pas le mode de vie. Disons que je suis écrivain par vocation, journaliste par obligation. Quant au bilan, j'ai publié à ce jour une trentaine de livres et près de 4 000 articles : aucun d'entre eux ne me semble aussi important que ceux que je n'ai pas encore écrits ! Du point de vue « moral », j'aime avant tout le sens des nuances, le don de soi, la générosité. Je n'exècre rien tant que l'étroitesse d'esprit, le ressentiment, la recherche de son propre intérêt. « La pauvreté mesurée aux besoins de notre nature est une grande richesse », disait Epicure. Je crois pour ma part (en tout cas, je l'espère) avoir toujours manifesté un esprit libre, une âme tragique, un cœur rebelle.

2) Quel fut votre itinéraire spirituel et intellectuel ? Les grandes lectures sur le plan philosophique et spirituel ? Les grandes rencontres ? Rougier ? Koestler ? Eliade ? Jünger ?

Je ne pense pas avoir jamais été le disciple de quiconque. Je suis pour cela trop attaché aux pensées transversales. Mon itinéraire intellectuel et spirituel a d'abord été guidé par la curiosité. Dès l'enfance, j'ai lu les auteurs les plus différents, sans me laisser impressionnner ou arrêter par les préjugés, les mises en garde ou les modes du moment. (De ce point de vue, l'absence de curiosité de tant de nos contemporains, y compris de ceux qui font profession de s'interroger sur le sens des choses et l'époque que nous vivons, est pour moi un sujet permanent de stupéfaction). Je crois en outre qu'il n'y a de lecture fructueuse qu'à deux conditions : la première est qu'elle intervienne au bon moment (qu'elle tombe dans un cœur préparé), la seconde qu'elle comporte un versant critique, car seule une lecture critique peut contribuer à forger une pensée personnelle. En la matière, bien entendu, on procède toujours par étapes. Sur le plan philosophique, comme bien

d'autres avant moi, la première étape a probablement consisté dans une lecture attentive, joyeuse et même libératrice, de l'œuvre de Nietzsche. Adolescent, celui-ci m'apparaissait comme un horizon plus ou moins indépassable. Cependant, au tout début des années soixante, j'ai fait la connaissance de Louis Rougier, qui m'a parallèlement introduit dans un autre horizon de pensée. Homme d'un savoir considérable, et d'une extrême affabilité, Rougier représentait intellectuellement un cas un peu paradoxal. Politiquement classé à droite, il était détesté des milieux réactionnaires et cléricaux en raison de ses options critiques vis-à-vis du christianisme (il avait, dans les années vingt, publié plusieurs ouvrages dévastateurs sur la Scolastique et dirigé une collection intitulée « Les maîtres de la pensée antichrétienne »). Il était par ailleurs un admirateur inconditionnel de l'antiquité gréco-latine, professait dans ses ouvrages d'économie un libéralisme mesuré et, en philosophie, se réclamait de l'empirisme logique, issu du Cercle de Vienne fondé par Moritz Schlick. Nietzsche et Rougier avaient comme point commun leur opposition déclarée au christianisme, et c'est sans doute cette particularité qui dans un premier temps a le plus retenu mon attention. Mais leur antichristianisme n'était évidemment pas de la même nature. Pendant quelque temps, pourtant, je me réclamais de l'un comme de l'autre, c'est-à-dire aussi bien de la « philosophie de la vie » que d'un certain positivisme, qui me séduisait surtout par sa radicalité, par exemple quand il déclarait les propositions de la métaphysique « vides de sens ». Parallèlement, je m'intéressais à des épistémologues qui me paraissaient se situer plus ou moins entre ces deux pôles, tel Ludwig von Bertalanffy, le père de la « théorie générale des systèmes ».

Mes vues ont commencé à évoluer au début des années soixante-dix. D'une part, la critique du libéralisme que j'ai commencé à développper à partir de cette époque m'a rapidement amené à en démonter les présupposés philosophiques, issus de cette pensée des Lumières dont Rougier était toute sa vie resté tributaire, et donc à répudier toute forme de positivisme ou de scientisme. D'autre part, la lecture de Heidegger devait par la suite me conduire à réévaluer fortement la pensée nietzschéenne, qui me paraît aujourd'hui toujours aussi puissante dans certains de ses aspects (la conception « sphérique » de l'histoire, la notion de « Grand Midi »), mais plus douteuse dans certains autres (le « Surhomme » et surtout la « Volonté de puissance », justement interprétée par Heidegger comme « volonté de volonté », c'est-à-dire comme relevant de cette métaphysique de la subjectivité qui est au fondement même de la modernité). J'ajoute que la lecture de Heidegger, en même temps qu'elle m'aidait à me défaire de toute tentation « prométhéiste », m'a aussi appris à ne plus confondre métaphysique et ontologie. Dès lors, le paganisme pouvait pleinement m'apparaître comme une interrogation phénoménologique sur l'Etre et sur ce qui relie profondément tout ce qui compose le monde.

Ceci pour le fil essentiel. Pour le reste, je suis évidemment redevable de

nombreuses inflexions de ma pensée à toute une série d'auteurs, dont il serait probablement pédant d'aligner les noms. Je dois par exemple à Arthur Koestler, qui m'a plusieurs fois reçu à Londres dans les dernières années de sa vie, de m'avoir introduit à une critique rigoureuse de toutes les formes de réductionnisme. Stéphane Lupasco m'a fait entrer dans le domaine de la microphysique, au-delà de la logique du tiers exclu. Walter F. Otto, Mircea Eliade, Gilbert Durand, Claude Lévi-Strauss et Georges Dumézil ont été, chacun à sa façon, des guides dans l'univers des mythes et des religions. Mais il faudrait également citer les grands fondateurs de la sociologie allemande (Max Weber, Simmel, Tönnies, Sombart), certains théoriciens de la Révolution conservatrice, mais aussi des auteurs catholiques (Péguy, Bernanos, Mounier) ou d'origine juive (Hannah Arendt, Leo Strauss, Martin Buber). Ma dette est certaine, enfin, envers les « communautariens » américains (Charles Taylor, Michael Sandel) ou des chercheurs français contemporains comme Louis Dumont, Alain Caillé, Jean-Pierre Dupuy, Michel Maffesoli, etc.

3) Quinze ans ont passé depuis « Comment peut-on être païen ? », qui fut un livre historique en tant qu'affirmation de la renaissance d'un courant païen dans le domaine francophone. Comment voyez-vous ce texte aujourd'hui ? En quoi avez-vous changé ?

Paru en 1981 chez Albin Michel, Comment peut-on être païen ? a en effet correspondu à un tournant, non que ce livre ait été sans précédents (le paganisme n'a, au fil des siècles, jamais cessé de « renaître »), mais parce qu'on n'assistait pas encore, à cette époque, à la floraison de groupes « néopaïens » que l'on observe aujourd'hui — et sans doute aussi parce qu'il y avait longtemps qu'un ouvrage aussi « affirmatif » en ce domaine n'était pas paru chez un grand éditeur parisien. Le livre, pourtant, ne tenait qu'une partie de ses promesses. Son objectif, en effet, était moins de répondre à la question posée dans le titre que de faire apparaître clairement les points d'opposition essentiels entre le paganisme et le christianisme. Sur le fond, je pense que c'est un texte qui vaut toujours aujourd'hui. Les seules pages que je réécrirais différemment seraient celles que je trouve aujourd'hui rédigées dans une perspective un peu trop « nietzschéenne ». L'ouvrage que j'ai publié cinq ans plus tard, en collaboration avec Thomas Molnar, aux éditions de la Table ronde : L'éclipse du sacré, me paraît de ce point de vue plus satisfaisant.

4) Mais au fait, comment devient-on païen ? Comment vivre quotidiennement le paganisme ?

Comme beaucoup de Français de ma génération, j'ai été élevé dans une famille qui était, disons, catholique sans excès — avec toutefois une grand-mère paternelle à

la personnalité échevelée et talentueuse (elle avait été la secrétaire particulière de Gustave Le Bon), devenue sur le tard assez bigote. Comment me suis-je éloigné de ce catholicisme, que dans l'enfance j'avais plutôt tendance à prendre très au sérieux ? Sans doute d'abord, justement, parce que je l'avais pris au sérieux, et que les réponses que la théologie chrétienne donnait aux réponses que je me posais (et qu'elle m'amenait à me poser) ne me paraissaient pas satisfaisantes intellectuellement. Il y avait en outre dans la pensée chrétienne une coloration générale, je dirais presque un « paysage », auquel je me sentais instinctivement opposé. J'étais au contraire invinciblement attiré par l'univers spirituel des mythes et des légendes, qui me paraissait tirer l'imaginaire vers une autre forme d'invisible, à mille lieux de toute l'économie chrétienne du salut, avec ses idées doloristes de faute originelle, de pénitence, de rédemption, de contemption pour les choses du « monde », etc. Enfant, contrairement aux camarades de mon âge, je ne lisais guère Alexandre Dumas, Jack London ou Jules Verne, mais faisais plutôt mon miel des contes de Grimm ou d'Andersen, de l'Iliade et de l'Odyssée. On peut supposer que cela me poussait dans la direction où je me suis engagé. Le reste a été le fait d'une série de lectures et, surtout, de réflexions.

Il n'est pas aisé de répondre à la question de savoir « comment vivre quotidiennement son paganisme ». Pour être franc, avec son côté « examen de conscience », je lui trouve même un certain relent de christianisme. Il me semble que quiconque a des convictions fortes, quelles qu'elles soient, s'efforce d'y conformer sa façon de vivre — puisque ce sont elles qui donnent une raison de vivre. Mais je crois aussi qu'en ce domaine, il ne peut pas y avoir de modèle unifié. Chacun vit ses convictions selon son tempérament. Pour moi, qui voit dans le paganisme, non une grille d'interprétation des choses (auquel cas il ne serait qu'une « vue-du-monde » parmi d'autres), mais un souci de reconnaissance de l'unité et de la poéticité du monde, cette mise en pratique est indissociable d'une volonté de rigueur intellectuelle et morale. Du point de vue intellectuel, il s'agit déjà de répondre avec précision à la question : « Qu'est-ce que le paganisme ? », question à laquelle, me semble-t-il, on ne répond trop souvent qu'avec des notions vagues ou des notions simplistes, ou encore en faisant appel à des concepts ambigus comme ceux de « nature » ou de « vie ». Du point de vue moral, il s'agit de définir une attitude spirituelle et mentale, tant vis-à-vis des hommes que des choses, qui se traduit par des exigences éthiques (poser sur le monde un regard d'amicale connivence, cultiver les « vertus » et viser à l'excellence de soi), mais ne saurait se ramener à l'exaltation de tel ou tel trait de caractère, dont les païens ne sauraient évidemment avoir le monopole. Je sais que pour d'autres, le « paganisme vécu » exige plutôt des cérémonies et des rites. Cela donne lieu à des initiatives que je peux trouver sympathiques, sinon respectables, mais auxquelles je n'ai guère envie de participer. J'y vois trop de rituels inventés de toutes pièces, trop de déguisements, trop de christianisme retourné. L'un des périls qui me paraissent le plus guetter le « néopaganisme » aujourd'hui est précisément le risque de verser

dans la parodie. Esotérisme et « magie » de pacotille, dérives sectaires et gourous, « contre-Eglises » et « maçonneries blanches », moralisme de patronage ou niaiseries du New Age, cérémonies tenant à la fois de l'office protestant et du bal costumé, je crains que tout cela n'annonce nullement la renaissance du paganisme, mais se rattache plutôt à cette « religiosité seconde » que Spengler voyait, non sans raison, réapparaître à toutes les époques de déclin.

5) Quel regard lancez-vous sur le christianisme aujourd'hui ?

Je ne parlerai ici que de l'Europe occidentale. Le christianisme s'y trouve dans une situation paradoxale. D'une part, le nombre des croyants (et surtout des pratiquants) ne cesse de diminuer. D'autre part, on enregistre un incontestable retour de flamme de la part d'un « noyau dur » correspondant, soit aux mouvements charismatiques, soit aux traditionalistes de diverses obédiences. Enfin, l'opposition déclarée au christianisme n'est plus le fait que d'une minorité en voie de disparition. Cela signifie que les dogmes chrétiens ne constituent plus un enjeu, ni pour la plupart des « chrétiens » (qui tendent désormais à se faire une sorte de « religion à la carte ») ni pour les non-chrétiens (pour qui ces dogmes ne veulent plus rien dire), les uns et les autres se retrouvant à l'occasion unis pour déplorer les prises de position « réactionnaires » prises par le pape en matière de morale. Le fait majeur, c'est que le christianisme, rejeté dans la sphère privée par une idéologie dominante qui se veut neutre en matière de valeurs, n'a plus désormais que le statut d'une opinion parmi d'autres, ce qui le rend incapable d'organiser et d'in-former la société ainsi qu'il a pu le faire dans le passé. On peut certes s'en féliciter. Mais en même temps, on doit reconnaître que ce même matérialisme pratique qui s'est avéré, beaucoup plus que le rationalisme ou l'athéisme, être le principal agent de dissolution de la foi chrétienne, menace tout autant n'importe quelle autre forme de croyance ou de conviction, car il se traduit par un indifférentisme destructeur de tout sens. Le christianisme a finalement recueilli les fruits des germes qu'il avait semés, à son corps défendant. Quand le monde était païen, l'activité humaine se déployait conformément à la physis, c'est-à-dire se comprenait à la fois, dans la vérité et la clarté du mythe, comme poïésis et comme technè. A partir du moment où il a été interprété comme un être imparfait, œuvre d'un Dieu créateur posé comme cause première extérieure à lui, cette activité humaine s'est à son tour comprise comme creatio. Le primat accordé à la raison, le glissement des valeurs chrétiennes dans la sphère profane (l'avenir remplaçant l'au-delà, et le bonheur le salut), enfin le déchaînement de la technique comme essence de la métaphysique réalisée, ont alors abouti à l'arraisonnement du monde et à la destruction de tout sens à l'existence humaine. C'est ce que constate Kostas Axelos quand il écrit : « La physis divine grecque est morte, tuée par le Dieu judéo-chrétien. Ce Dieu lui-même meurt, c'est-à-dire se retire et est tué par l'homme qui veut occuper la place restée vide et s'ériger en maître. L'homme

lui-même, en tant que sujet triomphant, centre et sens de tout ce qui est, commence à mourir, se trouve décentré, n'a pas de fondement : la subjectivité a beau se socialiser, elle flotte en plein vide ». Toute la question est de savoir si le paganisme peut renaître autrement que comme reprise plus ou moins théâtralisée de certaines de ses formes anciennes, c'est-à-dire s'il peut renouer avec sa source, pour échapper à ce vide. La pensée de Heidegger, à cet égard, me semble ouvrir à une réflexion « païenne » des perspectives autrement plus stimulantes que les simulacres qu'affectionnent les groupuscules sectaires.

Mais je voudrais encore dire trois choses à propos du christianisme. La première est qu'il convient de ne pas oublier qu'en tant que phénomène historique, il constitue un phénomène mixte : le christianisme « pur », tel qu'on peut le saisir historiquement, ne correspond qu'à une période extrêmement courte de son devenir. Dès qu'il s'est implanté en Europe, le christianisme a du composer pour s'imposer. Il est à peine besoin de rappeler comment l'Eglise a « récupéré » d'anciens lieux de culte, comment le calendrier liturgique chrétien s'est calqué sur celui du paganisme, ou comment le culte marial et le culte des saints ont, au sein même du catholicisme, restitué une sorte de polythéisme inavoué. Il est évident par ailleurs que les formes d'expression du christianisme ont été infiniment variées, en sorte qu'il est parfois difficile de les faire rentrer dans le cadre d'un jugement unitaire. Quoi de commun entre le dissident de l'essénisme que semble bien avoir été Iéschoua le Nazaréen (Jésus) et le Christ Pantocrator adoré dans l'empire byzantin ? La morale de Torquemada n'est pas non plus la même que celle de François d'Assise ! L'erreur serait cependant d'en tirer argument pour développer une sorte de syncrétisme. Une telle erreur est aussi bien le fait de ces chrétiens selon qui le christianisme a « repris tout ce qu'il y avait de meilleur dans le paganisme » que de ces « païens » qui, au vu de son héritage composite, hésitent à porter une condamnation globale du christianisme. Elle repose, dans les deux cas, sur une même inaptitude à distinguer la lettre et l'esprit, c'est-à-dire finalement à saisir où résident et en quoi consistent les points d'affrontement décisifs. Or, il ne faut pas oublier non plus, et ce sera ma deuxième réflexion, qu'entre le paganisme et le christianisme, il y a quand même eu des flots de sang. Je ne dis pas cela par souci excessif de la commémoration, ni pour opposer des martyrs à d'autres martyrs. Je le dis seulement pour rappeler l'importance de l'enjeu que représentait pour le christianisme l'éradication du monde païen. Que cette éradication ait été imparfaite, qu'elle n'ait été acquise qu'au prix d'une dénaturation relative de ce qu'était l'élan chrétien des origines, ne change rien au fond des choses. Mais en même temps, il faut aussi être conscient de ce que le christianisme et le paganisme, si opposés qu'ils puissent être, n'en forment pas pour autant un couple. Si le christianisme ne peut rester fidèle à sa vocation qu'en cherchant à supprimer le paganisme, le paganisme n'a pas pour but de supprimer une autre religion, fût-ce celle qui s'oppose le plus à lui. Face à l'intolérance chrétienne, il n'a pas à s'instituer en intolérance adverse. Et surtout, il n'a pas à vouloir être le « contraire du

christianisme » (au sens où Marx prétend énoncer le « contraire » de Hegel, ou Nietzsche le « contraire » de Platon), car tout contraire reste par définition apparenté à ce qu'il prétend contredire. Ce point me paraît particulièrement important, dans la mesure où les langues que nous employons et jusqu'à nos façons de penser restent à bien des égards imprégnées de christianisme (au même titre que les sociétés globales où nous vivons, qui restent ordonnées à certaines valeurs « évangéliques » ou « bibliques » sécularisées alors même qu'elles ont perdu la foi). Le paganisme n'est pas du « christianisme en sens contraire ». Il n'est pas constitutivement antichrétien, mais achrétien. L'essentiel pour un païen n'est donc pas de penser « contre le christianisme », ce qui reviendrait à se définir négativement par rapport à lui, et donc à rester encore chrétien en quelque façon, mais à penser en dehors de lui, en dehors des catégories qu'il a créées, catégories dont on est encore tributaire quand on se contente de les renverser.

6) Dans « L'empire intérieur », vous abordez le problème fondamental pour tous les Européens de l'« imperium ». Peut-on parler d'un paganisme politique ?

Je n'ai pas beaucoup de sympathie pour cette expression de « paganisme politique ». Elle ne recouvre que trop souvent un extrémisme politique recouvert d'un badigeon « païen ». Ce qui constitue en revanche un véritable problème, c'est la question de savoir si le paganisme peut se borner à n'être que ce qu'il est aujourd'hui, lui aussi, par la force des choses, à savoir une opinion ou une option parmi d'autres. Là comme ailleurs, tout parallélisme entre paganisme et christianisme serait trompeur. Tout le système chrétien est sous-tendu par sa propension au dualisme : entre l'être créé et l'être incréé, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et le reste du monde, entre l'âme et le corps, entre la chair et l'esprit. Dans une telle perspective, et même s'il n'en est pas toujours allé ainsi, temporel et spirituel peuvent parfaitement être dissociés. Ce n'est pas le cas dans le paganisme qui, là où le christianisme instaure des ruptures, tend au contraire à établir (ou recréer) autant de ponts. De même, le christianisme, quoiqu'il vise bien entendu à organiser la société tout entière, reste porteur d'une conception fondamentalement individuelle de la croyance : l'homme a beau vivre en société, c'est isolément qu'il fait son salut. Dans le paganisme, au contraire, le sort de l'individu, que ce soit dans la vie présente ou dans la mémoire collective, est indissociable de celui de la cité ou de la communauté à laquelle il appartient. Pour ces deux raisons, un paganisme « des catacombes », qui se ramènerait à l'activité de petits groupes organisés en communautés privées, en ecclesiæ vivant par ailleurs dans un environnement spirituellement hostile, semble une aberration. Comment sortir alors de ce dilemme, sachant qu'au surplus le sacré se constate, mais ne se décrète pas ? Dans son tout dernier entretien, en 1966, Heidegger parlait d'« un dieu qui seul peut nous sauver ». Jünger, de son côté, annonce le « retour des dieux » après le « temps des titans ». André Malraux, lui, n'a jamais dit

(contrairement à une légende tenace) que « le prochain siècle sera religieux ou ne sera pas », mais que « la tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité, va être d'y réintégrer les dieux ». Je ne peux aller au-delà.

7) Quel est votre mythe favori ? Pourquoi ?

Plutôt que de mythe, je parlerai de thème mythique. L'un des thèmes qui m'a toujours le plus fasciné est celui du labyrinthe. J'espère d'ailleurs, si j'en ai le temps, lui consacrer un jour un livre. C'est un thème dont il est difficile de préciser l'origine, mais dont l'expansion a été considérable, puisqu'on le retrouve, sous une forme ou sous une autre, aussi bien dans le monde méditerranéen que, dès l'âge du Bronze, sinon plus tôt, dans les pays nordiques. Le tracé du labyrinthe qui, dans les temps modernes, n'a jamais cessé d'inspirer les écrivains et les artistes, est en outre trop complexe pour s'être imposé d'une façon hasardeuse. Il renvoie de toute évidence à un héritage commun, en rapport probablement avec la religion cosmique de nos plus lointains ancêtres. Le cœur de ce mythe paraît être constitué par le retour du Soleil après une période d'obscurité (la « ténèbre hivernale »). Le thème de la délivrance d'une « fiancée solaire » par un héros venant à bout des forces de la Nuit est directement associé à ce thème. On en retrouve l'écho dans la geste de Siegfried et de Brünnhilde, dans le mythe de Thésée et d'Ariane, dans l'histoire de la Belle au bois dormant, sans doute aussi dans le récit de la guerre de Troie (la délivrance de la belle Hélène, retenue dans une cité aux murailles labyrinthiques). De ce point de vue, le thème du labyrinthe m'apparaît comme véritablement exemplaire — à l'image même de ce que doit être une existence pleinement vécue. Sur le plan symbolique, on peut aussi opposer le labyrinthe à la pyramide : face aux hiérarchies univoques, toujours potentiellement totalitaires, il constitue un enchevêtrement de méandres, le modèle d'une démarche « tournoyante » qui n'atteint son but qu'après de longs détours.

8) Quel rôle la tradition hindoue peut-elle jouer dans une éventuelle renaissance spirituelle ?

Je ne suis pas spécialement familier de la tradition hindoue (ou indienne), mais je pense qu'elle présente un intérêt tout particulier dans la mesure où elle est à la fois l'une des plus anciennement attestées et l'une des plus conservatrices du point de vue de la cosmogonie, du formulaire et du rituel. La mise en rapport du domaine indien (indo-aryen) avec des domaines comme ceux de la Rome ou de l'Irlande anciennes a d'ailleurs, comme vous le savez, permis d'apporter des éclairages décisifs à la connaissance de la religion indo-européenne commune. De façon plus générale, je pense qu'il y a de riches enseignements à tirer de l'étude de la plupart

des traditions « orientales », non seulement de la religion des Védas par conséquent, mais aussi bien du shintoïsme ou du bouddhisme zen. Toutes ont en commun d'avoir une approche de l'Etre et du divin qui relève de la non-dualité, par opposition à ce dualisme de l'être créé et de l'être incréé qui est la marque distinctive des religions issues de la révélation abrahamique.

9) Vous avez connu Georges Dumézil, disparu il y a dix ans. Quel souvenir particulier vous laisse cet homme ? Quel héritage nous a-t-il laissé ?

Le souvenir qu'il me laisse est celui d'un homme d'une gentillesse extrême. J'ai fait sa connaissance en 1969, époque à laquelle la revue Nouvelle Ecole, que je dirige, avait publié un entretien avec lui. A vingt-six ans, j'étais alors un néophyte en bien des domaines. Dumézil fit preuve à mon endroit d'une patience amicale, doublée d'une sympathie attentive pour la revue que j'avais lancée un an plus tôt. Nous sommes depuis lors restés en relation étroite ; seule sa disparition y mit un terme. Dumézil n'était pas seulement un homme au savoir immense — un savoir presque inimaginable de nos jours —, c'était aussi un esprit malicieux et toujours en éveil. Rien ne lui plaisait plus que de répondre à ses contradicteurs, en les enfermant dans leurs contradictions. Non conformiste, il se tenait à l'égard des modes et restait indifférent aux honneurs. En même temps, il ne souhaitait pas avoir de disciples. Au début des années soixante-dix, me raccompagnant à la porte de son appartement de la rue Notre-Dame des Champs, il me disait : « Tout le monde veut faire de moi un structuraliste. Vous au moins, vous savez qu'il n'en est rien ! » Quelques années plus tard, Jean Mistler, alors secrétaire perpétuel de l'Académie française, m'avait demandé d'envoyer à tous les académiciens un exemplaire du numéro spécial que Nouvelle Ecole avait consacré à l'œuvre de Dumézil. « Ils ne connaissent pratiquement rien de lui », m'avait-il dit. L'élection de Georges Dumézil à l'Académie française fut largement le fruit de cette « campagne » menée à la demande de Jean Mistler. Le jour de son entrée à l'Académie, Dumézil, qui m'avait convié avec ma femme à participer à la réception donnée à cette occasion quai Conti, me prit à part et me dit avec un petit sourire : « Je crois que je vais quand même m'ennuyer un peu ici ! » Après sa mort, ses adversaires crurent triompher et portèrent contre lui les accusations les plus sottes. Didier Eribon a fait justice de cette méchante cabale dans son livre, Faut-il brûler Dumézil ?, paru en 1992. Quant à son héritage, qu'en dire ? Il est évident que l'œuvre de Georges Dumézil reste aujourd'hui un monument. Mais ce monument n'est qu'une partie de l'édifice. Je veux dire par là que les études indo-européennes sont évidemment appelées à se développer encore, y compris dans des directions que Dumézil, volontairement ou non, n'a guère explorées. Par exemple, il apparaît aujourd'hui assez nettement que l'idéologie tripartie, à laquelle Dumézil a consacré l'essentiel de sa recherche, ne représente qu'un aspect de la religion indo-européenne, et qui plus est un aspect lié à une période assez limitée, celle des « sociétés héroïques » du

deuxième millénaire avant notre ère. La religion des Indo-Européens au début du néolithique, voire à la fin du paléolithique, était sans doute assez différente. Jean Haudry, dans ses travaux sur la religion « cosmique » des Indo-Européens, me paraît de ce point de vue être allé plus loin que Dumézil. Le seul reproche que l'on pourrait faire à ce dernier serait d'ailleurs d'avoir eu une approche assez peu « historicisante » de l'univers des Indo-Européens. Il ne s'est pas soucié d'en saisir les différents états, liés aux profondes transformations sociales intervenues depuis les origines. De plus, ayant eu dans sa jeunesse à réagir contre le naturalisme excessif d'un Max Müller ou d'un James Frazer, il a toujours craint, excessivement à son tour, de tomber dans des interprétations « naturalistes », ce qui l'a amené à ne pas assez prendre en compte, à mon avis, tout ce qui dans la religion indo-européenne a pu être lié aux cultes solaires, à l'observation du ciel, aux divisions du temps, au cycle de l'année, etc. Enfin, ayant personnellement de grandes affinités avec le monde romain, il a sans doute sous-évalué l'importance de l'héritage indo-européen en Grèce.

10) Quels furent vos rapports avec Mircea Eliade, et son influence sur vous ?

Parler d'influence est un peu excessif. J'ai plusieurs fois rencontré Mircea Eliade lorsqu'il était de passage à Paris. Il avait un petit appartement près de Montmartre. Nos conversations portaient surtout l'histoire des religions, mais je n'en ai pas tiré immédiatement tout le profit que j'aurais pu en retirer. Eliade était un homme qui se livrait très peu. En dépit d'une multitude d'activités, il menait une vie essentiellement intérieure. Pour reconstruire et apprécier sa personnalité, il faut à la fois tenir compte de son milieu roumain d'origine comme de ses expériences existentielles (son séjour en Inde), et savoir lire en parallèle ses essais, ses mémoires et ses romans. On voit alors se reconstituer le puzzle. Je me souviens qu'il y a vingt ans, certains de mes proches le trouvaient trop « universaliste », parce qu'il s'occupait de toutes les religions de l'humanité. C'était un reproche bien partisan. Eliade avait en fait une approche plurielle, polyphonique, de l'homo religiosus : il recherchait les lignes de force en empruntant tous les chemins de traverse. D'autres lui ont reproché une axiomatique « mystique », voire une « ontologie scandaleuse ». C'est encore plus absurde. Ce qui est exact, c'est que derrière des considérations d'apparence souvent très académiques, Eliade ne s'est jamais défait d'une profession de foi que l'on pourrait dire « païenne », bien qu'il n'ait jamais revendiqué ce terme. Il invoquait une transcendance immanente, consubstantielle aux forces vitales qui parcourent un monde qu'il identifiait à l'Etre lui-même. Il me paraît aujourd'hui avoir été l'un de ceux qui ont le mieux vu et analysé la différence radicale qui existe entre les religions « cosmiques » traditionnelles et les religions « historiques » (que l'on peut aussi considérer comme les premières religions modernes), les premières fondées sur la notion de temps circulaire, les autres sur une conception linéaire de la temporalité, où la Révélation

introduit une césure irréversible. La notion la plus essentielle chez lui est la distinction du sacré et du profane, schème de pensée fondateur à partir duquel l'homme bâtit toute sa cosmologie. Eliade n'envisageait pas le sacré sous un angle phénoménologique, à la façon d'un Rudolf Otto, mais comme une substance existant en soi et se manifestant par des hiérophanies. Il n'a cessé d'en montrer la cohérence et la stabilité. C'est ce qui lui permettait d'écrire, dans La nostalgie des origines, que le mot « religion » peut « encore être un terme utile pourvu qu'on se rappelle qu'il n'implique pas nécessairement une croyance en Dieu, en des dieux ou en des esprits, mais se réfère à l'expérience du sacré et, par conséquent, est lié aux idées d'être, de signification et de vérité ». Je lis toujours aujourd'hui la revue History of Religions, qu'il avait lancée à l'université de Chicago. Si la France, au lendemain de la dernière guerre, lui avait fait meilleur accueil, il n'aurait pas été contraint de s'exiler en Amérique.

11) L'un de vos derniers livres s'intitule « Famille et société » (Labyrinthe, 1996). Quelle fut l'influence du christianisme sur la famille européenne ? Y a-t-il une version païenne de la famille ?

Le christianisme n'a exercé une influence de grande ampleur sur la famille européenne qu'à une date relativement tardive. Songez qu'il lui a fallu près d'un millénaire pour déterminer sa théologie du mariage et faire de celui-ci un sacrement ! Lorsqu'elle a eu à réfléchir sur le mariage et la famille, l'Eglise s'est d'abord trouvée devant un relatif vide dogmatique. Dans les évangiles, Jésus n'exprime aucune opinion positive sur la procréation et reste totalement muet sur ce que doit être la « famille idéale ». Il se borne à condamner la répudiation, souligne avec netteté la prééminence de la communauté de foi sur les liens du sang et laisse entendre que la virginité et le célibat valent mieux que l'union conjugale. Après lui, saint Paul a encore infléchi l'enseignement de l'Eglie dans le sens d'un mépris de la chair : le mariage n'est pour lui qu'un pis-aller. L'abstinence sexuelle fut particulièrement à l'honneur dans l'Eglise primitive, soit sous la forme de la virginité et du célibat, soit sous celle de la continence à l'intérieur du mariage. Il suffit de lire Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage, Ambroise de Milan ou Grégoire de Nysse, pour voir qu'à l'époque patristique, le mariage est avant tout conçu comme un remède à la fornication. A l'origine, l'idéal chrétien semble donc bien avoir été le renoncement définitif à toute activité sexuelle. Mais l'adoption d'un tel idéal aurait évidemment entraîné la fin de la chrétienté. D'autre part, l'Eglise eut très tôt à réagir contre divers courants rejetés dans l'hérésie, courants dits encratiques, qui en rajoutaient encore dans le même sens, en allant jusqu'à condamner toute relation sexuelle dans le mariage ou à prôner la castration. Pour répondre aux objections des hérétiques comme aux interrogations des fidèles, l'Eglise dut finalement arrêter sa ligne de conduite. La doctrine chrétienne du mariage se fixa progressivement, entre le IXe et le XIIe siècles. On en connaît les grandes lignes. La virginité reste

considérée comme un état supérieur à l'union conjugale, mais l'obligation n'en est imposée, théoriquement du moins, qu'aux prêtres et aux communautés monastiques. Parallèlement, le mariage est rendu « vertueux » par la réunion des trois biens énumérés par saint Augustin : la procréation d'enfants, la fidélité conjugale et la sacramentalité de l'union.

Ce mariage chrétien eut le plus grand mal à s'imposer, parce qu'il contredisait en plusieurs points essentiels ce qu'était le modèle païen de la vie conjugale et familiale. Alors que le droit romain, le droit celtique et le droit germanique admettaient dans certains cas la séparation, la répudiation ou le divorce, notamment en cas d'infécondité de l'épouse, le mariage chrétien se veut d'abord indissoluble : la logique de couple prévaut sur celle de la lignée. Ce trait est encore accentué par l'importance que l'Eglise accorde à la liberté du consentement personnel des conjoints. Dans le contexte de l'époque, cette attitude revient, en instituant une nouvelle forme d'autonomie du sujet, à faire passer au second plan les intérêts des familles et des clans, c'est-à-dire la transmission de l'héritage. En institutionnalisant une conjugalité autonome au détriment de formes d'appartenance et de solidarité plus larges (communauté, lignage, famille étendue), le mariage chrétien entame un long procès d'individualisation, qui trouvera son aboutissement dans le mariage d'amour moderne (aujourd'hui principale cause de divorce). D'autre part, durant tout le Moyen Age, l'Eglise est obsédée par la lutte contre l'« inceste » : jusqu'en 1215, tous les cousins et cousines jusqu'au septième degré sont exclus de l'union conjugale ! Or, depuis des temps immémoriaux, le système indo-européen de la parenté reposait sur un système endogamique d'alliances croisées entre cousins. La proscription du mariage entre apparentés, même lointains, non seulement élimine un nombre considérable d'épouses possibles, mais va directement à l'encontre d'une logique traditionnelle, caractéristique du mariage aristocratique, où l'exigence de maintien et de restructuration des patrimoines ou des fiefs va de pair avec la nécessité d'une alliance durable des lignées. Enfin, l'Eglise prescrit l'enfermement de toute activité sexuelle dans le seul cadre du mariage, cette activité étant en même temps assujettie à des limitations de toutes sortes. Ainsi se trouve interdite la pratique du concubinat, courante dans toute l'Antiquité, mais désormais considérée comme adultère, bigamie ou polygamie. L'union conjugale devient le seul lieu d'investissement érotique légitime, ce qui revient à ne plus pouvoir distinguer entre Vénus et Junon. C'est tout le contraire de la conception de Démosthène, qui disait : « Voilà ce qu'être marié veut dire : avoir des fils que l'on puisse présenter à sa famille et aux voisins, et avoir des filles à soi que l'on puisse donner à des maris. Car nous avons des courtisanes pour le plaisir, des concubines pour satisfaire nos besoins physiques quotidiens, et des épouses pour porter nos enfants légitimes et pour être les fidèles gardiennes de nos foyers » (Contre Neaera, 122). Sur tous ces points, la doctrine chrétienne contredisait à angle droit la conception païenne du mariage et de la famille. C'est ce que Georges Duby a appelé le conflit entre la « morale des guerriers » et la « morale des

prêtres ». La seconde l'ayant emportée, l'Eglise a pu s'adjuger l'exclusivité de la compétence juridique en matière matrimoniale, extraordinaire moyen de pression sur les laïcs qui lui a finalement permis de réformer l'ensemble de la société et d'y asseoir son hégémonie.

12) Votre divinité tutélaire ?

Je ne me suis jamais placé sous la protection d'un « saint patron ». Un panthéon forme un tout. Pas plus qu'on ne peut opposer l'équanimité à la passion, on ne peut opposer, par exemple, Dionysos et Apollon : ce sont, comme tous les dieux, des figures complémentaires. Disons seulement que, dans la mythologie germanique, la déesse Freyja, avec son char tiré par des chats, me semble parée de tous les charmes. Mais je ne suis pas sûr qu'il y ait quelque chose de fondamentalement religieux dans cette appréciation-là !

(Antaios, Bruxelles, décembre 1996-mai 1997)